

Mito y razón: religión y política en una historia del mundo del siglo XVI

SANDRA CHAPARRO

Introducción

En 1588 un franciscano, Juan de Pineda, publica íntegra por vez primera la obra más monumental que habría de escribir a lo largo de su prolífica vida como escritor: *La Monarquía Eclesiástica o historia universal del mundo*. Este teólogo y filósofo castellano, apartado de la predicación por oscuros motivos, dedicó gran parte de su vida a escribir desde la soledad de su celda. Allí redacta, a lo largo de veinte años, los cinco tomos que componen una obra en la que se pretende dar cuenta de lo acaecido en el mundo desde el final del diluvio universal relatado en el Génesis hasta los tiempos del autor. Afirma que la historia universal del mundo que va a narrar está dirigida a “mostrar contra muchos herejes...cómo la Iglesia Santa Católica que comenzó desde nuestro primer padre Adán es un gobierno monárquico y visible”¹. Teniendo en cuenta este prefacio podríamos deducir que lo que se nos va a narrar es una historia de la iglesia católica. Nada más lejos de la realidad. De hecho, en la historia universal de Pineda no destacan especialmente ni la historia del papado ni de las instituciones eclesiásticas. Abunda la cita bíblica, pero el lenguaje resulta ser, con frecuencia, explícitamente *político*. Sí es Pineda sin duda providencialista, como corresponde a su época y estado. El hilo conductor básico de su obra es la correlación rigurosa entre virtud y triunfo, entre inmoralidad y castigo. Y he aquí que, de la mano de su providencialismo se dibuja ante el lector atento una sutil corriente subterránea que recorre todo el hilo argumental: la privilegiada historia de los pueblos de España que aparece siempre en el momento oportuno para dar ejemplo de auténtica *virtud*. Una virtud de carácter religioso que, no obstante, despliega importantes efectos en el mundo de la política, y que ha convertido a los españoles del siglo XVI en los “amos del mundo”, en la

¹ Todas las citas de la obra de Pineda proceden de la edición salmantina de 1588, siendo Juan Fernández el editor. Se trata de la primera edición completa de una obra que se reeditaría sucesivas veces, tanto en la península como en Méjico hasta 1620. Esta cita en concreto corresponde a las primeras líneas de la «Prefación».

avanzadilla de una nueva “clase política” vanguardista y original llamada a regir los destinos de los demás pueblos de forma desinteresada (como manda la ley de caridad) para conducirles hacia el fin supremo al que deberían aspirar todos los seres humanos: la Salvación.

Sin duda hoy todas estas afirmaciones nos resultan muy ajenas. Vivimos en un Occidente secularizado en el que la religión y la política se supone que ocupan ámbitos totalmente diferentes y perfectamente diferenciados. La primera pertenece al ámbito privado de las conciencias, la segunda a una esfera de interacción pública. Esta separación se está gestando ya en tiempos de Pineda, tiempos en los que las guerras de religión recorren una Europa cuyos mejores talentos buscan salidas a la situación bélica generalizada. Hay quien opta por la supeditación de la religión a la política, como Alemania o Inglaterra; también hay quien, como Francia, proclama edictos de tolerancia e intenta organizar así la convivencia entre católicos y protestantes. Por último, está quien fundamenta su discurso legitimador en la supeditación de la política a la religión: éste es el caso de la Monarquía Católica hispana.

El tránsito hacia la modernidad está así fuertemente marcado por las reflexiones en torno a las relaciones existentes entre política y religión. No podía ser de otra manera en unos años en los que, junto a la reforma protestante, aparece cierta tendencia a la puesta en práctica en política de algo así como un pragmatismo de corte netamente maquiaveliano. Es una actitud que se puede traducir en la aplicación de la razón de estado, que supone que la religión puede llegar a ser poco más que aquella “máscara de virtud” de la que hablara Pedro de Ribadeneira². Algo pensado para mantener a raya a las poblaciones o legitimar acciones de gobierno de dudosa moralidad. Esto último es, al menos, lo que entienden quienes defienden un modelo de política diferente, con base en la razón de religión y no en la de estado. Una política basada en inmovibles principios éticos, una política que es, a la vez, una empresa moral. Porque —entienden nuestros autores— lo político es un problema de justicia, y ésta no puede desvincularse de la ética y la moral.

Lo que se pretende aquí no es sino recomponer los fundamentos de un tipo de política que se expresa en un lenguaje y procede de un hilo de tradición prácticamente desterrado del ámbito de la teoría política. Forma parte, sin embargo, de nuestra historia de las ideas y puede que no sea tan desacertado intentar recuperar parte de la imagería que comportaba, habi-

² En una época en la que desde ciertos foros se defendía la legitimidad de la simulación y el disimulo en política, los autores hispanos anti-maquiavelianos, como Ribadeneira, defienden la necesidad de que la religión sea realmente sentida y aceptada como base de la ética y la moral y no meramente simulada para obtener obediencia o legitimar intervenciones políticas dudosas. El tema está extensamente desarrollado por J. M. Iñurritegui, *La Gracia y la República: el lenguaje político de la teología católica y El príncipe cristiano de Pedro de Ribadeneira*, Madrid, 1998, pp. 295 y ss.

da cuenta de la profunda escisión existente entre el Occidente liberal y secularizado y otras culturas y tradiciones que se expresan políticamente en un lenguaje religioso. En él la historia, la política, el derecho y la moral confluyen en un solo punto: la religión. Ésta convierte a la responsabilidad política en responsabilidad moral, a la historia en historia de salvación, al destino y el progreso en providencia y a las derrotas y calamidades en castigos divinos. Y, no obstante, se trata de un enfoque en el que la religión quiere ser fundamento de un proyecto político que, lejos de ser trascendente y metafísico, es muy real.

El texto de Pineda nos será de gran utilidad a la hora de definir este tipo de discurso providencialista. Tratándose de una obra redactada bien entrado el siglo XVI, recoge prácticamente todas las vertientes de una forma de entender la política que se había ido gestando, a lo largo de todo el siglo, con los elementos más variados y entre los más encendidos debates con otros lenguajes científicos, políticos o religiosos. En la primera parte de *La monarquía eclesiástica* encontramos reunidos muchos de los grandes mitos paganos que hacen referencia al principio de los tiempos y a las luchas entre divinidades y héroes. Todo ello debidamente entreverado con información sacada del texto bíblico sobre la creación, el diluvio y las aventuras y desventuras de los descendientes de Noé. Pineda se une así a muchos autores anteriores que, desde que los humanistas habían puesto a disposición de los europeos buenas traducciones de los clásicos greco-latinos, emprendieron la tarea de integrar a *los mitos* en *el Mito*, el único conformado por la Palabra de Dios e incluido en el Libro Sagrado; esto es, el cristiano. Se pretende encuadrar el saber pagano en la tradición cristiana, y así, a partir del siglo XV, prácticamente todos los pueblos europeos procuraban hacer *suyos* a los grandes héroes míticos desde Noé hasta Hércules. Les situaban en el tronco de sus linajes regios, hacían de ellos los fundadores de los órdenes morales y de gobierno que adquirirían así un inmejorable *fundamento* ³.

Las religiones arcaicas pasan de este modo a integrarse en un culto que acaba evocando toda una serie de desdoblamientos alegóricos en cada imagen. Hércules, su fortaleza y afán de protección, se materializan en un San

³ Desde los tiempos medievales de un Jiménez de Rada, múltiples cronistas se embarcaban en la ardua tarea de intentar explicitar los orígenes remotos de los pueblos que poblaban la Península Ibérica. Se puede encontrar una excelente relación, así como el comentario a muchas de estas obras en: R. B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, 1970; O. Di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, 1976; J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia*, Madrid, 1991; P. Fernández Albaladejo, "Materia de España y edificio de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540" en F. Martínez Gil (coord.), *En torno a las comunidades de Castilla: Actas del Congreso Internacional "Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I"*, Universidad de Castilla La Mancha, 2002, pp. 109-130. Este artículo resulta especialmente interesante para nuestros propósitos debido a que comenta las obras mítico-historiográficas inmediatamente anteriores a la redactada por nuestro Pineda. Se señala la vinculación existente entre este tipo de historiografía y el movimiento humanista, así como su relación con el expansionismo político de Castilla y la gestación del imperio hispano.

Cristóbal con el niño-Dios sobre sus hombros; Esculapio y su misterioso nexa con la vida y la muerte revierte en San Cosme y san Damián; y la famosa Doncella Virgen reaparece en forma de Virgen María. El mito se integra suavemente en una razón cristiana entendida principalmente como exigencia de unidad, como facultad que entiende de los fines últimos del hombre⁴. Héroes y santos se confunden en sus manifestaciones mundanas para representar a los grandes poderes espirituales y morales de la vida. Y así, aunque los mitos hagan referencia al principio de los tiempos, generan un orden en el tiempo presente, representan los valores que identifican a los pueblos, les dotan de un culto en el que todos puedan sentirse unidos fomentando la solidaridad y reflejando la estabilidad subyacente al aparente cambio y conflicto.

La obra de Pineda es un magnífico ejemplo de este proceso de *mitificación* del catolicismo, destinado a convertir a los fieles en miembros activos de una gran república de cristianos. En unos años que considera de “tribulación para los católicos”, Pineda comprende la importancia de la fijación de un origen, una historia y una meta. Diseña y describe toda una identidad para la vanguardia de la futura y prevista “República de Cristianos”. Como fundamento de toda la obra recurre a San Agustín y su definición de *la Ciudad de Dios*. Hace, de hecho, una lectura agustinista de la historia y de la política que no sigue la tradicional corriente tomista neo-aristotélica hegemónica en la península en esos años⁵. Pineda no suscribe la naturalidad del gobierno como vía para alcanzar la vida buena. El gobierno es para él, como para todo agustinista, consecuencia del pecado original, un mal menor necesario para evitar que los hombres se devoren entre sí. Por eso, con todos los hombres buenos que sea capaz de encontrar, Pineda pretende dar

⁴ Según H.G. Gadamer los mitos no harían sino reunir los conocimientos rescatados de las culturas orales, ofreciendo una imagen sintética de los valores defendidos por estos pueblos. Así, tanto el mito como la religión tenderían hacia el sincretismo y la unidad de lo que una cultura considera *esencial* para su forma de vida, lo cual facilita evidentemente el establecimiento de concordancias. H.G. Gadamer, “Mito y logos” en *Mito y razón*, Barcelona, 1997, pp. 23-28. Sobre estos aspectos, imprescindibles también: E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 1998, y P. Ricoeur, “Del mito a la reflexión” en *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, 1976, pp. 35-39. Sobre los arquetipos y su utilización por parte de la Iglesia Católica ver: M. García Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, 1959, *passim*.

⁵ No es Pineda el único que muestra su aversión ante el neo-aristotelismo tomista. R. Tuck narra en su artículo “Humanism and Political Thought” cómo entre 1530 y 1540, los pensadores europeos resucitan ciertas ideas ciceronianas en torno a la “malévola” influencia ejercida por el aristotelismo. En A. Goodman y A. MacKay (eds.), *The Impact of Humanism in Western Europe*, Londres, 1990, pp. 43-65. Puede que este *revival* del republicanismo ciceroniano esté relacionado con la imagen del ciudadano cristiano activo y solidario que busca su salvación aplicando la ley de caridad. La *naturalidad* del estado defendida por Santo Tomás, unida a su defensa de la monarquía como el mejor de los regímenes políticos, tiende a crear súbditos pasivos, incapaces de salvarse a sí mismos a través de las buenas obras. Se busca ese *cristianismo activo* que tan bien encarnarían los primeros miembros de la Compañía de Jesús creada en torno a estos años.

forma a la Ciudad de Dios. Nuestro predicador emprende así la tarea de instruir a sus futuros ciudadanos sobre sus orígenes sagrados, y lo hace con una clara intencionalidad no sólo religiosa o moral, sino también política. De todo ello hablaremos; por lo pronto, conviene dar un repaso sintético a la labor de nuestro franciscano.

La Monarquía Eclesiástica de Pineda

¿Qué habría impulsado a nuestro monje a hacer una relectura de la historia y la política de la mano de San Agustín? Probablemente participara del gusto por la crónica histórica que habían introducido en Europa los humanistas italianos. En un período en el que se apreciaba cierta tendencia hacia la gestación de un espacio político europeo único, se empieza a buscar la “identidad hispana” en el pasado romano, en el goticismo o en el biblismo. Se escriben crónicas de España resaltando, cuando conviene, la pertenencia al imperio romano y la contribución hispana a sus valores y gobierno (Séneca, Trajano y Adriano eran hispanos) y cuando no, los orígenes godos. Se pone gran rigor científico en la redacción de las intrincadas cronologías, las descripciones geográficas y el rastreo de linajes. Todos nuestros cronistas ponen gran cuidado en resaltar las virtudes de los hispanos. De hecho, afirman que Dios habría mandado multitud de pruebas a este pueblo —la más evidente la invasión de los musulmanes—, que habría salido airoso de todas. En la primera mitad del siglo XVI se resalta la importancia de la *nación española* y del imperio que, gracias a sus virtudes, habría conquistado. Progresivamente los autores se van centrando en un discurso más eclesial y providencialista. Quizá cabría situar el *giro* en Pedro de Medina y su obra sobre *las grandezas de España*; éstas se deberían a la “mano de Dios” y a la importancia de un catolicismo que dotaba de unidad a España. De este modo, el reino “devenía religión”, mientras su grandeza provenía de la decisión de las dinastías godas de hacer del catolicismo el núcleo de referencia fundamental de la unidad peninsular. Surgía así, a partir de la historiografía, una monarquía esencialmente católica ⁶.

La obra de Pineda es una vuelta de tuerca más en el ámbito de esta historia de la historiografía. Si lo fundamental de la Monarquía de España es su apellido de católica, ¿no habría que inscribirla en la tradición agustinista de la Ciudad de Dios? Pineda pensaba que por esta vía se podría dotar a la

⁶ En este párrafo sigo, fundamentalmente: Albaladejo, “Materia de España y edificio de historiografía: algunas consideraciones sobre la década de 1540”, así como: P. Fernández Albaladejo, “Católicos antes que ciudadanos. Gestación de una *política española* en los comienzos de la Edad Moderna” en J. I. Fortea (ed), *Imágenes de la diversidad, el mundo urbano en la corona de Castilla (ss. XVI-XVII)*, Santander, 1997, pp. 103-127. La obra de Pedro de Medina lleva por título *Libro de las grandezas y cosas memorables de España*, y la primera edición es de 1548.

República de Cristianos de un grado de *politicidad* que resucitara toda la fuerza del agustinismo político medieval. Para usarla de modelo no bastaba ya con que fuera una mera categoría escatológica sin referente real —ya señala este problema en el prefacio. Al igual que su precursora, la iglesia católica, la república de cristianos debía ser un “gobierno”, es decir, un cuerpo no sólo místico sino también político. Pero no valía con cualquier tipo de gobierno, tendría que ser una monarquía ya que “todos los sabios gentiles, hebreos y cristianos coinciden en que de los tres tipos posibles de gobierno (monárquico, aristocrático y político/civil), el primero es el mejor de todos”⁷. Además, la república de cristianos está llamada a ser un régimen perfecto porque ha de regirse por los principios inmutables que provienen directamente de Dios.

No es difícil reconocer en la exposición que hace Pineda en el prefacio de su obra muchas de las ideas de San Agustín. Partiendo de la definición ciceroniana de república, el santo africano define la Ciudad de Dios como una asociación de personas basada en la aceptación de unas leyes y en la comunión de intereses⁸. Agustín entiende que el meollo de esta definición radica en la idea de justicia. En su opinión, sólo se puede hablar de república allí donde impera la verdadera justicia encarnada en las “costumbres tradicionales y los héroes antiguos”⁹. De hecho, tras el advenimiento de Cristo, la verdadera justicia no existe más que en aquella república cuyo fundador y gobernador es Cristo, es decir, donde impera la justicia cristiana basada en el cumplimiento de los mandatos de amor contenidos en el decálogo¹⁰. Así, los justos se reconocen no con arreglo a lo que *piensan*, sino de acuerdo a lo que *aman*. Una república para San Agustín no es por tanto sino una gran empresa emprendida por un pueblo unido en el amor a Dios y al prójimo, en la solidaridad, en la caridad. Cuando falta esa justicia de la caridad no hay una auténtica asociación creada por común acuerdo de derecho (porque no es auténtico derecho aquél que procede de una falsa forma de justicia), ni tampoco comunión de intereses (porque la única comunión real de intereses es la que no es egoísta, la que se basa en el desinterés, el desprendimiento y la voluntad solidaria de cooperación con los demás). La república de cristianos de San Agustín es, en definitiva, un conjunto de seres racionales unidos en el acuerdo de las cosas que aman¹¹, y Pineda parece suscribir esta definición.

⁷ J. De Pineda, *La Monarquía Eclesiástica o historia universal del mundo*, Prefacio II.

⁸ El hilo del proceso se puede seguir en San Agustín, *La Ciudad de Dios* II, 21. 2-4. La definición ciceroniana en *De Republica* I. 25. 42, Según ambos textos lo importante es que exista *iuris consensu et utilitatis communione*.

⁹ “*Moribus antiquis res stat romana virisque*”. Cicerón, *De Republica* V.1 y San Agustín, *La Ciudad de Dios* II. 21. 3.

¹⁰ “*Vera autem iustitia non est nisi in ea republica cuius conditor rectorque Christus est: si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus*”. San Agustín, *La Ciudad de Dios* II. 21. 4.

¹¹ Es la conclusión a la que se llega en San Agustín, *La Ciudad de Dios* XIX. 24 in fine.

El segundo de los hilos conductores de Pineda es menos politológico y más historicista. Sabemos que la puesta en práctica de la justicia cristiana requiere del despliegue de ciertas virtudes por parte de los miembros de la república, y que estas virtudes sólo se materializan correctamente cuando se basan en las adecuadas costumbres tradicionales de los héroes antiguos. Por lo tanto, es necesario remontarse hasta los tiempos del diluvio para constatar en qué pueblos o naciones se han encarnado las virtudes perfectas. De este modo, es a través del estudio de la historia universal como podremos discernir cuál es el pueblo elegido llamado a formar parte de la comunidad de los santos.

Pineda busca la Ciudad de Dios en la historia como un referente real, y no en tanto que realidad alegórica y trascendente. Una comunidad que cuente con un príncipe que sepa guardar la paz y la justicia, que rija su vida por unas mismas leyes, que tenga sus propias insignias y ceremonias y que comparta un fin al que ordenar la vida¹². Así, el franciscano comienza su historia en el momento inmediatamente posterior al diluvio universal, cuando Noé y sus hijos se reparten por el mundo para repoblarlo. Ellos serán los encargados de preservar lo poco que queda de cultura y civilización, así como de aumentar su acervo. De hecho Túbal, el primero de los reyes españoles y nieto de Noé, da a sus súbditos las leyes que les permitirán “vivir bien”¹³. Gerión, Hércules, Híspalo, Gárgoris, Caco, Habis y un largo etcétera de reyes desfilan por las páginas siguientes, siendo todos ellos virtuosos y puros. La historia no sólo se refiere a España y así, nuestro autor recoge guerras y fundaciones, anécdotas de pueblos y descripciones de personajes conocidos. Afirma que Alejandro Magno habría sido enviado por Dios “como ministro de su justicia”¹⁴. A pesar de ser un gran rey no consigue crear un gran imperio de virtuosos porque, con gran soberbia, se hacía adorar como un dios y era más temido que amado, siendo así que “el único fundamento firme del gobernante es el amor de sus súbditos”¹⁵. La historia prosigue con las luchas entre romanos y cartagineses. También estos pueblos creían estar fundando imperios universales. Al igual que los seleúcidas, que intentan acabar con

¹² De Pineda, *La Monarquía Eclesiástica o historia universal del mundo*, libro I, cap. 2, folio 6a.

¹³ *Ibid.* I. 23, folio 64a. En la confección de esta historia primitiva de los reyes de España, Pineda sigue la relación que plasmara Annio de Viterbo, dominico de la segunda mitad del siglo xv. Annio dice seguir las relaciones encontradas en escritos del historiador y cosmógrafo caldeo Beroso y el sacerdote egipcio Manetón. Sin embargo, ya en el siglo xvi se señala la falsedad de unas fuentes que habrían sido inventadas por este fraile durante su estancia en el Vaticano como maestro del Sacro Palacio en tiempos del Papa Borgia, Alejandro VI. La relación completa de la falsificación de Annio de Viterbo en J. Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia*, Madrid, 1991, especialmente pp. 66 y ss.

¹⁴ De Pineda, *La Monarquía Eclesiástica o historia universal del mundo*, VII. 1, folio 130a, y añade: “...y sospecho que también ahora los turcos para lo mismo contra algunos malos cristianos”.

¹⁵ *Ibid.* VII. 10, folio 149a.

el culto judío al ser conscientes de que un imperio requiere no sólo de un rey, sino también de una única ley y una sola fe. Sin embargo todos ellos fracasarán porque, si bien el principio que esgrimen es verdadero, su fe no es la auténtica ¹⁶.

La primera parte de la obra finaliza con una exhaustiva descripción de las guerras numantinas que sirven de perfecta excusa para hacer un retrato robot de las excelentes virtudes de los españoles, encarnadas en Viriato. Se nos dice que los españoles son “gentes que no se dejan hollar, acometedores de arduas empresas y mantenedores de su verdad”, muestran fe, diligencia y prudencia además de saber lo que es la auténtica justicia. Y si, en su propio tiempo, los españoles parecen haber perdido todas estas virtudes que les hacía únicos, habría que cultivar la buena simiente de la que proceden ¹⁷. Quizá fuera por estas virtudes que tantos apóstoles y santos se habrían tomado la molestia de llegar hasta las lejanas tierras peninsulares. Santiago apóstol, San Pedro y San Pablo habrían pisado así territorio español. La virgen del Pilar no tenía al parecer ninguna duda de “la mucha cristiandad que se percibiría en España en tiempos venideros, y de que nunca faltaría la fe católica” ¹⁸.

La historia de España prosigue en la tercera parte de la obra incidiendo ya en algunos lugares comunes del providencialismo teórico: cuando el pueblo elegido no guarda la ley de Dios, éste permite su destrucción a manos de otros pueblos que, a su vez, son castigados. A partir de estos capítulos se vislumbra con mayor claridad el propósito principal de la obra, a saber: mostrar cómo los españoles y sus reyes constituyen ese pueblo elegido. Los españoles están en el origen de la dinastía carolingia, sucesora en la primacía cristiana de una nación visigoda que había acabado convirtiendo a España en “un burdel...con aquellos vicios a que son anejas las comidas y los regalos, se afeminaron los godos y quedaron apocados y sin fortaleza...esclavos de sus vicios infames”. De ahí que Dios enviara el castigo de los moros, dejando sólo un pequeño retoño del que brotó de nuevo el pueblo cristiano que tornó a recobrar la tierra sin que emperador alguno le ayudara. Ésta es la razón por la que España no debe considerarse tributaria de imperio alguno: “España es libre” ¹⁹. Lo es porque los españoles ostentan todas las virtudes que cuentan: prudencia, valor, gravedad y caridad. Las cualidades que les hacen grandes mucho antes que a los demás pueblos que componen la cristiandad. De hecho, los castellanos “calaron en gran parte del mundo cuando los hombres aún no sabían alejarse de sus casas”. Lo cierto es que tanto Roma como Troya habrían sido fundadas por los descendientes de los primitivos reyes peninsulares ²⁰.

¹⁶ Ibid.VIII.26, folio 275a.

¹⁷ Ibid. IX. 13-15.

¹⁸ Ibid. X. 25, folio 61a, donde señala además el autor que “no se sabe que la virgen haya salido de su casa por otra gente del mundo”.

¹⁹ Ibid. XVIII. 3, folios 78a a 80r.

²⁰ Ibid. XXIII. 7, folio 479r.

La obra termina con un epílogo en el que Pineda afirma haber compuesto su obra “para vitalidad de mi nación en la cual muchos por no saber más lenguas que la vulgar española viven muy ignorantes de las cosas antiguas y extranjeras”. Suplica así “a la Majestad Divina...que los que lo leyeren se aprovechen de los varios acontecimientos de bien y mal que aquí van pintados...y trabajen de imitar las virtudes de los buenos por las cuales merecieron ser reducidos a Dios como a su último fin...y haciendo ellos lo que fuere de su parte es cierto que no les negará Dios su Gracia ni en este mundo ni en el otro”²¹.

La Ciudad de Dios de San Agustín

De este juego cruzado entre historia, teología, moral y política surge la monumental obra del franciscano Pineda. Como hemos podido comprobar incorpora como fórmula identitaria los antecedentes góticos y romanos de los pueblos que componían los reinos peninsulares. Pero hace algo más; en su crónica, la misión providencialista asignada por Dios a los mejores de entre los cristianos se va configurando lentamente como aquel elemento que acabará dotando de mayor densidad a los vínculos entre españoles. Puede que la tendencia se perfilara ya en tiempos de unos Reyes Católicos que reciben de manos del Papa Borgia el mejor de los regalos: el supuesto descubrimiento de unas crónicas caldeas y egipcias en las que se consigna claramente el origen bíblico de las primeras estirpes reales de la península. Lo cierto es que a finales del siglo XVI, esta base de providencialismo tendrá un éxito sin precedentes en un imperio asolado por las derrotas en el campo de batalla y por la crisis económica. Pineda se hace eco de él y ahonda en sus consecuencias. De la mano de la teoría política de Agustín de Hipona nuestro autor va a intentar imprimir una nueva direccionalidad a este tipo de discurso. No procederá a recomendar la necesidad de eclesializar la política, sino que procurará *politizar* la idea de República de Cristianos, arrebatándole el trascendentalismo escatológico que la había caracterizado desde la Edad Media.

El proceso es más complicado de lo que a primera vista pudiera parecer, pues Pineda tiene que recobrar las teorías de un San Agustín cuyo pensamiento adquirió fama de trascendencia debido a su *desmarque* de una historiografía que, en sus tiempos, pretendía fundir en una sola las misiones encomendadas a la iglesia católica y al imperio romano. La inminente caída del Imperio Romano de Occidente hacía necesaria la revisión de las tesis apuntadas por los más destacados autores cristianos en lo referente a la interpretación del sentido de la historia universal. Unos años antes que Agustín, Eusebio de Cesarea, trabajando en la monumental biblioteca iniciada por Orígenes, ha-

²¹ Ibid. XXX. 25, folio 542a.

bía escrito una *Historia eclesiástica* encomiada por el mismo San Jerónimo. Siguiendo la tradición iniciada por Filón de Alejandría y seguida por Orígenes, Eusebio se esfuerza por demostrar cómo el imperio habría sido creado por la propia Providencia Divina para extender el cristianismo hasta los confines de la tierra. En su opinión el mensaje cristiano habría alcanzado su cumbre a la par que el imperio (Cristo había nacido bajo el reinado de Augusto). Así se lo hace ver al primer emperador cristiano, Constantino, al que dedica su obra encareciéndole que proteja la fe cristiana ²². A partir de esta afirmación, el propio Eusebio de Cesarea reelabora la imagen helenística del emperador, que se convierte así en un icono del *logos* que impera sobre un reino cuyo orden es la imagen misma del reino de Dios. Imperio e iglesia serían las dos caras de una misma realidad destinadas a la unidad en una única comunidad política cristiana. Eusebio desarrolla una auténtica *Reichstheologie* que sería debidamente aprovechada y juridificada por el emperador Justiniano dos siglos más tarde. Se configuraría así el modelo cesaropapista bizantino, readoptado en multiplicidad de ocasiones por los imperios cristianos medievales y algunos reinos renacentistas como Inglaterra.

San Agustín rechaza explícitamente este modelo en *La Ciudad de Dios*. En su opinión, el imperio romano nunca habría sido indispensable para los planes de la Providencia. Agustín habla de la existencia de dos tipos de comunidades políticas: aquéllas conformadas por quienes defienden intereses egoístas y particulares; y otras en las que se busca la auténtica justicia cristiana basada en el amor a Dios, el bien común, la solidaridad y la cooperación, es decir, aquéllas cuyo fundamento es la ley de caridad ²³. Nos encontramos, por tanto, ante sociedades humanas voluntarias y organizadas en torno a una idea de justicia; hablamos de diferentes modelos de *comunidades políticas reales* ²⁴. Una tiene como fundamento el activismo cooperativo entre unos ciudadanos que comparten firmemente un fin común, la otra la gestación de un orden que permita defender y proteger los intereses particulares y la consecución individual de aquellos fines que cada cual quiere para sí. Las dos ciudades son mutuamente excluyentes, pero tanto quienes defienden un modelo de comunidad como los que optan por el otro comparten el mundo, el *saeculum*, el reino de la historia y la política.

Existen en este mundo dos formas básicas de organización social y política, las comunidades seculares (repúblicas, principados y reinos) y la igle-

²² “La prueba más importante de que nuestro mensaje llegó a su cumbre para bien junto con el reino es que nada malo ha ocurrido desde el gobierno de Augusto, sino que, a pesar de los enemigos, con las oraciones de los creyentes todo ha sido resplandor y gloria”. E. de Cesarea, *Historia eclesiástica*, Barcelona, 1998, IV. 26. 8. La edición utilizada es la que George Grayling traduce directamente del griego.

²³ “*Fecerum itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*”. San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIV. 28.

²⁴ “...*quas etiam mystice apelamus civitates duas, hoc est dua societatis hominum*”. Ibid. XV. 1.

sia institucional y visible. Ninguna de ellas puede llegar a alcanzar el orden perfectamente justo en la tierra porque la naturaleza humana está corrompida desde los tiempos del pecado original, y la *libido dominandi* se ha instalado entre los hombres. Abandonando el racionalismo neo-platónico que había llevado a Eusebio de Cesarea y la Escuela de Alejandría a diseñar el modelo imperial cristiano-bizantino, Agustín vuelve a fuentes más paulinas y bíblicas. Según éstas, en el orden terreno nunca se puede alcanzar la perfección. La política es un mal necesario para evitar que los hombres se devoren unos a otros y no un instrumento para alcanzar la vida buena. Así, en la esfera de las realidades temporales ambas ciudades están inextricablemente unidas, porque aun cumpliendo funciones bien distintas resultan ser complementarias.

Las organizaciones seculares tienen el poder (*potestas*) necesario para defender a la iglesia, pero ésta tiene *auctoritas*, está ahí para aconsejar a los príncipes sobre lo que conviene a la comunidad de modo y manera que los gobernantes seculares puedan crear un orden político justo, cercano a los mandamientos divinos y castigar asimismo las injusticias²⁵. De este modo, la iglesia visible cumple una importante función en este mundo, pero no deja de ser una institución terrenal. No es el Reino sino un *signum*, una metáfora del *regnum*, su imagen visible. Existen así en este mundo dos categorías de seres humanos: los pecadores y los justos. Estos últimos defienden valores más elevados, más cercanos a aquellos valores civilizatorios que Dios intenta transmitir a los hombres a través de sus profetas. Sobre ellos recae la dura tarea de ser “avanzadilla”, la “vanguardia” de una República de Cristianos que aspira a convertirse en una realidad institucional algún día.

La Ciudad de Dios de Pineda

Volvamos a Pineda y releamos algunas de sus afirmaciones a la luz de estas ideas agustinistas que ya en sus tiempos eran lugares comunes de la teología cristiana occidental. ¿Qué es la monarquía eclesiástica? En principio fue la iglesia visible, una forma privilegiada de institución socio-política con una función básicamente educativa. Su existencia ha sido primordial para extender el mensaje evangélico por todo el orbe y generar virtud. Esa virtud que permite construir órdenes políticos tan justos que puedan erigirse en *signa* del Reino de Dios.

La iglesia ha ido promoviendo así a lo largo de la historia universal un tipo de organización política basada en una fe activa y amorosa. Este ejemplo de compromiso comunitario ha calado especialmente en ciertos lugares, sobre todo en los reinos hispanos. Al adherirse éstos a este tipo de fe, aun

²⁵ “...quia vero etiam rex est, servit leges iusta praecipientes et contraria prohibentes”. Ibid., epístola 185 (dirigida al conde Bonifacio en el año 417), epígrafe 5.

siendo seculares, dejan de ser una mera forma de organización social para convertirse en una comunidad cultural de creyentes que celebra a través del rito religioso su propia existencia como comunidad ²⁶. Pineda interpreta el catolicismo de la monarquía en la que vive en clave de *religión cívica*, ese tipo de religiosidad tan apreciada por las culturas clásicas greco-romanas que el humanismo renacentista había situado en primer plano. En el seno de la monarquía hispánica, el catolicismo no se limitaba a ser una realidad escatológica, era una *forma de vida*, el fundamento de la organización política. Se trata, como bien advierte un predicador ducho en remover las pasiones de las masas que le escuchan, de una corriente de energía, enorme por su simplicidad, absorbente y socialmente cohesionadora que dota de metas y orientación moral a millones de personas.

Considerado así, desde el punto de vista de una comunidad cultural concreta, el catolicismo es capaz de convertirse (a pesar de sus pretensiones de universalidad) en un *mecanismo identitario* a nivel nacional, con sus propias reglas y sus propios mártires, todos ellos sacrificados en aras de una misión: la de convertirse en la materialización del Reino, en su *vanguardia*. Constituye una identidad basada en una forma de vida y unos valores únicos porque han sido revelados por Dios a los hombres. Es una identidad peculiar en la medida en que se basa en la fe y, por lo tanto, no resulta asequible al argumento racional en todos sus aspectos. Promueve la exaltación cuando las cosas van bien. Y cuando las cosas van mal, permite a las gentes identificarse con la alta cultura de su propia fe y explicar su humillación como castigo por haberse apartado del buen camino. Así, incluso en la peor de las circunstancias la desorientación se convierte en elevación moral y se puede mantener la propia dignidad. De hecho se esperan las derrotas, porque el sufrimiento cristiano es siempre un sufrimiento mesiánico que confía en la existencia de una justicia escatológica ²⁷. Las narraciones bíblicas, base de este tipo de providencialismo, muestran cómo el camino del éxito está jalonado de derrotas anunciadas por unos profetas que no parecen estar nunca conformes con la actitud del pueblo elegido. Como la troyana Casandra, los profetas predicán sus aciagos pronósticos en el vacío. Son conscientes de que, aunque les escuchen, los pueblos no van a reformar sus conductas y que Dios enviará el castigo en señal de su ira ²⁸. En ocasiones, Pineda parece asumir conscientemente este papel de profeta.

²⁶ R. A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970, p. 79.

²⁷ La distinción entre sufrimiento trágico y sufrimiento mesiánico es recogida y explicada con toda claridad por F. Escalante Gonzalbo en: *La mirada de Dios: estudio sobre la cultura del sufrimiento*, Paidós, México, 2000, pp. 14-29. Define el dolor trágico como aquél para el que no existe explicación alguna, es un mal absoluto. Sin embargo, el dolor mesiánico de raíz bíblica responde a los inescrutables designios de un dios que ejerce su justicia por el bien de los hombres. Es la conclusión a la que se llega en el libro de Job y, sobre todo, en el llamado "Libro de la consolación de Israel" contenido en Isaías 40.

²⁸ Sobre los profetas agoreros ver: M. Buber, *Profezía e política*, Roma, 1996, pp. 102-133.

El catolicismo de Pineda fija además las metas a perseguir, tanto las morales o educativas como las meramente políticas. Queda para el poder político la determinación de cuáles serán los medios necesarios para poder alcanzar las metas propuestas. Estos objetivos pasan a formar parte de la esencia identitaria de los súbditos, lo que implica a menudo que una modificación de los fines últimos pasaría, no por un proceso argumentativo, sino por un proceso de *conversión*. De lo que no cabe lugar a dudas es de que, en el modelo agustinista de Pineda, los mandamientos religiosos cumplen una función fundante, casi diríamos que *constitucional*.

Ciertamente hoy la idea de que una religión pueda erigirse en el fundamento de un orden constitucional, en aquello que dota de unidad a un pueblo, nos resulta francamente ajena. Pero la estricta separación entre orden religioso y orden político es uno de *nuestros* principios políticos constitutivos, que no de los pensadores de un siglo XVI plagado de conflictos políticos de orden religioso. Sin embargo, si aceptamos como válida una de las definiciones de *constitución* que nos brinda Carl Schmitt, es posible que lleguemos a apreciar con mayor claridad lo que podría llegar a significar el apellido de “católico” para la monarquía hispana.

Partiendo de la idea de *constitución* como *la manera concreta de ser de una unidad política existente*, podemos proceder a buscar aquello que constituye el elemento determinante de ese orden político, aquello que, de ser eliminado, haría que la comunidad política dejara de ser lo que es²⁹. Para poder hablar de *constitución* precisamos de diversos elementos: un poder constituyente que fija e implementa válidamente el orden elegido; y una nación o pueblo que, en tanto que unidad política, tiene conciencia de su singularidad y voluntad de existencia política³⁰. En el caso del Occidente cristiano medieval y moderno, es evidente que el único poder constituyente es Dios³¹; éste es, además, un poder constituyente legítimo expresamente reconocido por las naciones cristianas. Dios es la única fuente de poder y traslada la capacidad de auto-organización a los hombres como parte del libre albedrío del que les dota. Los creyentes dan forma y definen, a través de narraciones mitológicas fundantes, dos posibles modos de organización política: la república teocrática del pacto en el desierto narrada en el Éxodo, y la completa y voluntaria *translatio* del poder —originariamente en manos del pueblo— a un emperador, utilizando el mecanismo de la *lex regia* recogido en el *Digesto* del emperador Justiniano³².

²⁹ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, Madrid, 1996, p. 30.

³⁰ Así lo afirma Schmitt. Ibid. pp. 45, 96 y 104.

³¹ “*Non est enim potestas nisi a Deo*”, según San Pablo, Romanos XIII. 1.

³² La narración sobre la alianza entre Dios y el pueblo elegido, en: *Éxodo* 19 y 20. El texto fundamental sobre la *lex regia* en *Digesto* I. 4. 1 del *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano reza así: “*Quod principi placuit, leges habet vigorem, ut pote quum lege regia quae de imperium eius lata est, populus ei in eum omne suum imperium et potestatem conferrat*”. El comentarista es Ulpiano. Ver: D. Ildefonso y L. García del Corral (eds): *Cuerpo de derecho civil romano*, texto bilingüe publicado en Barcelona en 1889.

Al igual que todos los demás, los mitos políticos fundantes del cristianismo expresan la voluntad *política* de la comunidad de basar su convivencia sobre ciertos principios. En el caso que nos ocupa, esos principios se recogen en la ley de Dios revelada a los hombres y reunida en *el decálogo*. Tendemos a considerar que este texto es una mera recopilación de recomendaciones morales. Sin embargo, en algunas ocasiones, éste ha tendido a funcionar como un genuino texto político; un ejemplo es el caso de la teocracia israelita del Antiguo Testamento. Si seguimos atentamente el texto recogido en Éxodo 20, veremos cómo Yahvé se presenta a Moisés como aquél que les ha liberado de la esclavitud, es decir, como quien ha puesto las condiciones para que los hombres decidan libremente dotarse del orden que él recomienda, una *voluntariedad* que es un elemento *sine qua non* de todo orden constitucional legítimo. Si el pueblo elegido opta por el orden de Yahvé no puede admitir su coexistencia con ningún otro orden, no adorará a otros dioses y reverenciará, por encima de todo, el orden de su Dios. Se consagran días especiales para que la comunidad celebre su culto comunitario, revitalizando así los vínculos existentes entre sus miembros y de éstos con el fundador. Honrar a los progenitores y a los mayores es el siguiente núcleo de ordenación que implica establecer y respetar unas jerarquías, aceptar la desigualdad en la unidad para dotar de funcionalidad a la estructura. Finalmente, el decálogo establece una serie de normas más generales ordenando un comportamiento exento de violencia que permita mantener una paz que es condición indispensable de toda vida en una sociedad justa.

Recapitulemos. Tenemos unos principios básicos de ordenación de la comunidad política, todos ellos parte o desarrollo directo de los mandatos contenidos en el decálogo bíblico. Además, contamos con un poder constituyente (Dios) reconocido, voluntariamente, por un pueblo (el elegido). Pero en este orden existe otro elemento fundamental: el rey. En los modelos imperiales cristianos el rey es el mediador entre el cielo y la tierra. El pueblo *traslada* al rey el poder recibido de Dios a fin de que éste interceda ante Dios para que perdone las debilidades y los pecados cometidos por los hombres. Durante los largos años de la Querella de las Investiduras, años de gestación de la así llamada “monarquía papal”, los pontífices afirmaban que el príncipe secular, como bien decía San Pablo, no debía portar la espada en vano, sino castigar con ella a los malvados. Dios pediría cuentas a todos los príncipes que se presentaran ante él tras la muerte y no hubieran puesto especial cuidado en la defensa y corrección de sus súbditos³³. Desde este punto de vista la dignidad regia se convertía en una terrible carga. Ser “rey por la Gracia de Dios” no parece así significar únicamente el de-

³³ San Pablo Rom. XIII. 4. El famoso pasaje bíblico al respecto es *Ezequiel* 3:17: “tú oirás la palabra de mi boca y de mi parte los amonestarás...Si...tú no les amonestaras...el malvado morirá en su iniquidad pero te demandaré a ti su sangre”.

recho a gobernar. El rey debe ser una auténtica “imagen de Dios”, de un Dios que es colérico pero también sufriente, alguien que restablece el orden de manera que se perciba la justicia que se esconde tras el dolor incomprensible de los justos y los inocentes. En este último caso más que *imago Dei* es *imago Christi*; una idea a menudo latente en el caso de la monarquía católica hispana de tiempos de Pineda.

Así, se ha señalado cómo la piedad pública marcaba el tono de las principales ceremonias reales celebradas por Felipe II y sus sucesores. El rey solía salir personalmente a recibir las reliquias importantes que llegaban al reino. Tanto él como su heredero llegaron a portarlas personalmente “cargando así con el peso de la religión”. También se aprecian ciertos rasgos del rey sufriente y expiador en, por ejemplo, las noticias que se difundían al reino sobre la última enfermedad y muerte del rey Felipe II. Desde los púlpitos se exaltaba la capacidad de sufrimiento del rey hasta llegar casi a sacralizar su persona. El rey estaba muriendo, pero al hacerlo, como Cristo, expiaba los pecados que hubieran podido cometer sus leales súbditos³⁴. Nada extraño si se tiene en cuenta la tendencia creciente en la Península a abrazar un tipo de biblismo providencialista. Sabemos que, según los relatos veterotestamentarios, la monarquía se instaura en Israel debido a la necesidad de encauzar las conductas de un pueblo que parece alejarse cada vez más de los mandamientos divinos. La unción recibida por la Casa de David instaura, de hecho, una dinastía que se hace responsable del cambio de actitud del pueblo. A partir de ese momento, cuando se fracasa ante Dios, el responsable sobre el que debe recaer la ira de Dios es el rey³⁵.

Pineda nos describe por tanto un modelo que no pretende sólo ser moral o religioso sino también profundamente político. A partir de la fe y la conversión, ciertas personas, haciendo de Dios su fin último y de sus mandamientos una forma de vida, consiguen acceder a un estadio de civilización y progreso moral superior en el que sólo desean hacer el bien por el bien, en el que la fuerza física del poder secular y la autoridad moral de los príncipes de la iglesia serían tan innecesarias como lo eran antes de la expulsión del paraíso. Estas personas conforman *la Ciudad de Dios* y se convierten automáticamente en la *vanguardia de una cristiandad activa y militante* en lucha perpetua contra el mal. Si alguna vez llegan a ser los suficientes, podrán construir el mejor de los órdenes posibles aquí en la tierra. Sería, evidentemente, un orden fundado sobre la ley de Dios y sus mandamientos, un orden universal, símbolo vivo del reino de los cielos. También debería ser necesariamente monárquico, con un único gobernante; es decir, a imagen de Dios en el cielo.

Pineda postula así la necesidad de crear un *estado ético* como contrapuesto a otro meramente político y sin fundamento moral. Habla de una

³⁴ La descripción de las ceremonias reales y del significado atribuido a la muerte de Felipe II, en: M. J. del Río, *Madrid: Urbs Regia*, Madrid, 2000, pp. 49-52.

³⁵ La idea es de Martin Buber, quien la expone *in extenso* en *Profezía e política*, pp. 105-6.

comunidad política que no se ocupe tan sólo de satisfacer las demandas materiales, sino que atienda asimismo a los problemas morales y la necesidad de los hombres de saberse salvados; de un reino católico, cristiano y universal, que incida sobre la educación moral de sus súbditos y alabe la cooperación solidaria y activa para cimentar y trabar una política que no es nada sin la gravedad del fundamento religioso. La catolicidad de los españoles que retrata Pineda a través de los innumerables ejemplos que relata en su obra conforma la identidad básica de sus compatriotas, sirve de fundamento normativo y hace imprescindible la confección de un programa educativo sin duda religioso y, por ello mismo, cívico.

Comentarios finales

Desde nuestra perspectiva actual puede resultar inaceptable pretender hablar de política cuando, en el fondo, se está haciendo referencia a normas y fundamentos morales. Hemos sido educados en la idea de que política y religión/moral no sólo son sino que *deben ser* cosas diferentes. Pero nuestra perspectiva no es la única, ni siquiera la hegemónica en los siglos anteriores a la Ilustración. La conciencia ética greco-romana era muy fuerte; los rituales en torno a las religiones cívicas como celebración cultural de la comunidad con una función evidentemente política eran asimismo moneda corriente.

Ya los estoicos afirmaban que lo ideal sería la existencia de comunidades que además de ser políticas fueran éticas. Pero es el cristianismo el que, desde los tiempos de la primera patrística, demanda con mayor fuerza la creación de ciertos límites morales en el ejercicio del poder. Los padres de la iglesia exigen a la comunidad política que sea algo más que mera dominación por la fuerza, y de este modo reclaman de los gobernantes que cumplan la tarea moral de asegurar la paz y la justicia. Y todo porque los primeros pensadores, desde el cristianismo, sitúan lo moral por encima de una política que se ejerce con fines egoístas o por meras razones de utilidad material. Entienden que la comunidad política debe educar a sus ciudadanos en los valores religiosos porque éstos son el cemento de todo orden político justo. Aún más, si ese orden político no se ajusta al orden correcto revelado por Dios a los hombres, no será justo y si no es justo, dirán, no es ni siquiera orden político. “La comunidad política es elevada así al rango de comunidad ética”³⁶ y la cuestión de la delimitación entre ambas esferas es tanto más problemática cuanto que no se trata de una cuestión teórica sino de un asunto de práctica cotidiana.

Los intelectuales eclesiásticos del siglo xvi español (y entre ellos por supuesto nuestro franciscano) entienden que sólo puede ser duradera una

³⁶ G. Ritter, *El problema ético del poder*, Madrid, 1972, p. 20.

comunidad sentida como verdadera comunidad ética que refleje la razón moral del grupo. Para abarcar esa *razón moral* no tenemos más remedio que acudir, como hace Pineda, al ejemplo de los héroes antiguos, pues así se rastrea el origen de la tradición propia y se comprueban su utilidad y defectos al hilo del ejemplo histórico. Una obra sobre el modelo político ideal debe, en estos años, basarse necesariamente en las lecciones que pueda brindar la historia; sobre todo si se trata de una *historia extraída de las Sagradas Escrituras* y que nos va a permitir conocer las vicisitudes del pueblo elegido. La historia ayuda, por tanto, a preparar los fundamentos duraderos de una clara visión de la realidad política sobre la que se pueda erigir un orden justo y duradero.

Todo ello porque las historias nos cuentan mucho más sobre las comunidades en que vivimos de lo que podamos aprender limitándonos a la mera práctica y observación desde el presente. Lo cual reviste su importancia si, como nuestros pensadores del Siglo de Oro, partimos de la idea de que la moral forma parte de la política y la práctica social, sin limitarse a ser un ideal que esté “fuera y por encima” de nuestras preocupaciones cotidianas. A partir de este presupuesto se hace necesario aceptar que una de las principales tareas de gobierno estriba en la necesidad de educar a los jóvenes de manera que sean capaces de perseguir el bien *voluntariamente*, por elección propia, fijándose en las metas adecuadas. Pineda, como buen pensador de su época, está convencido de que, en último término, la salvación de las almas es un empresa cooperativa entre Dios y aquellos seres humanos que saben hacer buen uso de su libre albedrío³⁷. Es a partir de esta cooperación como debe ver la luz un auténtico *orden político cristiano*. Un marco básico en el que se desenvuelva lo social, que especifique los términos fundamentales a partir de los cuales se pueda desarrollar la cooperación política y social entre los individuos; que fije las metas, los principios a salvaguardar, y, de paso, las instituciones a crear.

El politólogo John Rawls defendía su concepción del “consenso superpuesto” (*overlapping consensus*) como un *acuerdo sobre una concepción determinada de la justicia*. Afirma que estos principios de justicia deben trasladarse al ámbito de las virtudes políticas, y que debe tratarse de un compromiso estable en el tiempo. En su concepción, este consenso fuerte es lo que permite fijar las reglas que forman parte de una constitución política eficaz porque crean un marco para la reflexión. Son los “elementos esenciales de la constitución” (*constitutional essentials*), las cuestiones más básicas sobre la justicia que posibilitan la cooperación política sobre la base del respeto mutuo³⁸. Bien es cierto que en el modelo rawlsiano el acuerdo

³⁷ Como es sabido es la tesis defendida desde las filas de la Compañía de Jesús. Una interesante perspectiva actual sobre la relación entre responsabilidad política y responsabilidad moral en M. Smiley, *Moral Responsibility and the Boundaries of Community*, Chicago, 1992, pp. 58 y ss.

³⁸ Me refiero evidentemente a la famosa teoría del *overlapping consensus* de John Rawls contenida en su obra *Political Liberalism*, Nueva York, 1993, especialmente pp. 134 a 156.

básico al que se llega es un consenso respecto de los *procedimientos* a seguir para la toma de decisiones en cuestiones de justicia. Pero la única razón de que esto sea así es, según el propio autor, que no es posible alcanzar acuerdos básicos sobre fundamentos filosóficos, religiosos o morales.

Rawls afirma que los acuerdos deben ser *políticos*, es decir, versar sobre procedimientos porque no se puede llegar a un consenso fuerte o duradero a partir de algún tipo de concepción del bien³⁹. Pero, ¿qué cabría hacer en caso de que las mayores discordias giren en torno a precisamente los procedimientos (mayor o menor centralización territorial, mayor o menor protagonismo de la nobleza, reforma de los sistemas administrativos, etc.) cuando existe un consenso prácticamente sin fisuras en torno a una identidad, una visión del mundo... en definitiva, a una concepción específica del bien? En una época en la que responsabilidad política y la responsabilidad moral se confunden y difuminan mutuamente, en la que la idea de justicia difícilmente puede separarse de la idea de bien último, esa idea del bien y la concepción religiosa que la sustenta no puede dejar de formar parte del marco de referencia *constitucional*. Por lo tanto, si nosotros actualmente no somos capaces —o no deseamos— reducir a la unidad la multiplicidad de ideas sobre la moral, lo bueno o lo religiosamente correcto que circula por nuestras sociedades, y aún así deseamos llegar a un consenso mínimo sobre la convivencia política, debemos limitarnos a cifrar ese consenso en torno a lo meramente procedimental. Pero cuando en otros tiempos, *tempora christiana*, se busca un consenso en torno a la convivencia política, bien pudiera ser que sólo cupiera obtenerlo en torno a una idea del bien, en torno a la moral religiosa, puesto que los principales desacuerdos versaban sobre las formas de organización, sobre los procedimientos adecuados de participación y toma de decisión.

Pineda es consciente de que muchos de los reproches que, ya a finales del siglo XVI, se hacían a la Monarquía Católica partían de la *base de la ausencia de política* en un sistema en el que todo sería religión. Su empeño se cifra por tanto en mostrar que política y religión no es que no deban, es que no pueden ser términos contradictorios en el macrocosmos cristiano. Porque toda comunidad política se basa en una idea de justicia, es decir, en unos principios básicos sobre lo que está bien y lo que está mal, sobre lo que deben ser conductas permitidas y comportamientos a castigar. Y ya uno de los grandes fundadores de la teoría política cristiana lo expresaba claramente en su *Ciudad de Dios*: la comunidad perfecta es aquella que defiende una idea cristiana de justicia. No de justicia perfecta, porque ésta sólo es alcanzable en un más allá escatológico situado fuera del tiempo y el espacio, fuera del fluir continuo. Pero sí se puede y debe tender hacia la for-

³⁹ Así, Rawls afirma en la página 4 de su *Political Liberalism* que es preciso eliminar todo tipo de concepciones del bien del ámbito del consenso puesto que: “the most intractable struggles political liberalism assumes are for the sake of the highest things. For religious, philosophical views of the world, for different moral conceptions of the good”.

ma de organización política más perfecta posible. San Agustín creía que habitaban en este mundo personas capaces de crear una comunidad así, que repartidas por las diferentes instituciones constituirían una vanguardia cuya misión consistiría en ayudar a sus congéneres a encontrar el orden y la paz de Dios. Pineda se muestra eufórico porque cree haber encontrado a esa vanguardia en la Monarquía Católica de la que él forma parte. Los signos así lo indican, su historia así lo refleja, los éxitos y contrariedades a los que se han enfrentado los españoles durante siglos confirman que nos encontramos ante el pueblo elegido de Dios llamado a *catolizar* el mundo. Pineda es un predicador que proclama la *buena nueva* a los españoles. Afirma con rotundidad que “España es miembro principal de la República Cristiana y aún de la jerarquía eclesiástica”⁴⁰. Si siguen imitando las virtudes de los buenos, conservan a Dios como su último fin y hacen ellos lo que fuere de su parte, Dios no les negará su Gracia⁴¹. Su labor consiste, en estos tiempos de herejes, en difundir la “Santa Justicia”, en “defenderse de ser empozoñados de esta herética locura” y en acabar con los herejes que se encuentran para “aplacar la ira vengadora de Dios y que no nos hunda”⁴².

Bajo la superficie de una obra en apariencia mítica e histórica encontramos el esqueleto de un modelo político cuya base es de carácter religioso, sin que por ello deje de ser político y muy *de este mundo*. Pineda, al igual que toda una serie de pensadores hispanos que van gestando lentamente este modelo de *política española*, no se limita a identificar política con religión, sino que se afana por mostrar cómo sólo se puede vivir en un régimen político justo estableciendo firmes vínculos entre ambas disciplinas. Es un tipo de discurso político que no fue capaz de neutralizar las nuevas tendencias planteadas desde otros rincones de Europa. Un discurso derrotado en esa batalla en torno a la primacía de un tipo de narración u otro que acaba en el dominio de ciertos discursos que se convierten así en hegemónicos. En el siglo XVII, la Monarquía Católica no sólo perdía terreno en el campo de batalla, también perdió la hegemonía discursiva. Hoy, trabajar en la recuperación de los fundamentos teóricos de esta vieja *política española* puede tener un interés que llegue incluso a trascender el ámbito de la historia de las ideas. Porque vivimos en un mundo escindido entre sociedades que tienden fuertemente hacia la secularización y otras que insisten en definir su mundo y modo de vida a partir de fundamentos estrictamente religiosos. Puede que no baste con defender en abstracto la necesidad de la comunicación y

⁴⁰ J. De Pineda, *La Monarquía Eclesiástica o historia universal del mundo*, XIV. 3, folio 338a.

⁴¹ Ibid. XXX. 25, folio 542a.

⁴² Ibid. XXIX. 42, folio 489a. Como permiten apreciar estas citas finales, Pineda no escapa a uno de los problemas fundamentales que plantea la definición de un tipo de política a partir de una concepción de bien absoluto: la intolerancia. Entrar en esta polémica nos desviaría en exceso del tema tratado en estas páginas. He ahondado en este aspecto en S. Chaparro, “Pasiones políticas e imperialismo: la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, nº. 14 (2001).

el diálogo entre diferentes culturas. Puede que en este proceso de diálogo emprendido en aras de una mejor convivencia nos resulte de utilidad comprender los hilos argumentativos que dieron forma a un discurso político de corte religioso en el pasado de nuestra propia tradición.